

Sustentabilidade nas sociedades indígenas brasileiras

Gilberto Azanha

Resumo: O presente texto busca contribuir para a ampliação do debate sobre o processo de construção da sustentabilidade entre as sociedades indígenas no Brasil. Trata-se de um estudo com base em longa experiência de campo e convivência com populações indígenas e o desafio enfrentado por elas ante os projetos governamentais de intervenção. Inicialmente procura aprofundar o sentido do conceito “sustentabilidade” a partir do ponto de vista dos próprios indígenas, destacando a grande diferença entre os *sistemas de trocas* das sociedades capitalistas ocidentais e as sociedades indígenas: para as primeiras, o móvel *em si* é o que importa, tem a primazia na relação; para estas, ao contrário, o móvel é apenas um pretexto e o que importa é o *outro*. No sistema de trocas capitalista, o *móvel* é uma “mercadoria”, algo com vida própria, *independentemente da relação de troca entre sujeitos*. Mas há ainda um outro lado da sustentabilidade para as sociedades indígenas e que diz respeito ao *horizonte* do que é, ou pode ser, sustentável em termos estritamente sociológicos e não somente ecológicos. A questão de fundo que se coloca, nesse caso, seria a de *como* incorporar o ponto de vista indígena sobre o *sustentável* em projetos ou políticas públicas. Consta-se, por outro lado, que na interação entre as sociedades indígenas e a economia regional o que tem prevalecido é a *unilateralidade* da relação com o mercado: é este que impõe às sociedades indígenas *quê* transacionar. Na segunda parte o texto trata dos equívocos dos projetos governamentais, questionando se o que é bom para nós é para bom para os indígenas. Na parte final do texto, em forma de “*Apêndice*”, apresenta-se a experiência do autor e do CTI – Centro de Trabalho Indigenista, entre os Terena de Cachoeirinha e de Miranda.

Palavras-chave: Sustentabilidade; sociedades indígenas; projetos governamentais.

Abstract: The text in hand seeks to contribute to amplifying the debate on the process of the construction of sustainability within indigenous societies in Brazil. It handles a study based on long field experience and daily living with indigenous populations and the challenge faced by them when faced with government projects of intervention. Initially, the aim is to deepen the meaning of the concept of “sustainability” from the point of view of the indigenous people, emphasizing the great difference between the *systems of barter* of western capitalist societies and indigenous societies: for the former,

Antropólogo, Centro de
Trabalho Indigenista-CTI
(gilberto.azanha@
trabalhoindigenista.org.br)

the goods themselves are important, have first place in the relationship; for the latter, on the contrary, the goods are only a pretext and what is important is the *other person*. In the capitalist exchange system, the goods constitute *merchandise*, something with a life of its own, *independently of the relationship of exchange between the parties*. But there is still another side to sustainability for indigenous societies and that is in respect of the *horizon* which is, or could be, sustainable strictly in sociological terms and not only ecological. The bottom line placed here, in this case, would be *how* to incorporate the indigenous point of view as to *sustainable* in projects or public strategies. It is seen however, that the interaction between indigenous societies and the regional economy, what prevails is the unilaterality of the relationship with the market: it is this which imposes on indigenous societies *what* to transact. The second part of the text handles the ambiguities of the government projects, questioning if what is good for us is good for the indigenous people. In the last part of the text, as an “*Appendix*”, the experience of the author is presented along with that of the IWC–Indigenous Work Centre, between the Terena of Cachoeirinha and Miranda.

Key words: Sustainability; indigenous societies; government projects.

1 Sustentabilidade nas sociedades indígenas: os pontos de vistas indígenas

Nenhuma intervenção humana sobre a natureza se dá ao acaso, porque a condição *humana* é uma condição *cultural* e se encontra, de imediato, investida de uma *sociabilidade* e *toda* sociabilidade se fundamenta em um *sistema de trocas* (reais e simbólicas) entre *grupos humanos* que assim, e somente assim, formam um sistema de inter-relações, uma *sociedade*. Estas inter-relações são culturalmente produzidas, estabelecendo-se regras e normas que fornecem para o sistema de trocas um *conteúdo específico*, ao definirem com *quem* se troca o *quê*.

As sociedades humanas são de uma diversidade enorme quanto aos *modos* de definição deste sistema de trocas, mas todos estes modos partem de um princípio geral: delimitam os “de fora” e “os de dentro”, por meio da produção e imposição de um sistema de diferenças. Tais fronteiras culturais definem o que os antropólogos chamam de *identidades sociológicas* e o pertencimento a um determinado grupo humano – e as regras da troca de corpos para a reprodução (com quem se pode, ou deve-se, casar – os “afins” no jargão antropológico – e aqueles que não se pode – os “consanguíneos”). Todas as sociedades humanas são mais ou menos flexíveis quanto a estes limites – e suas fronteiras são mais ou menos porosas, mas invariavelmente *todas* possuem algum mecanismo que lhes permite incorporar “os de fora” ou o *quê* é “de fora” – sob o risco de se enrijecerem e “quebrarem”. Além disso, todas elas dispõem igualmente de mecanismos e regras

que fazem uma espécie de triagem do que passa ou pode passar para o “seu lado”, calculando, por assim dizer, o grau de risco que o de “fora” (em geral classificado como “estranho” ou “estrangeiro”) pode acarretar. As sociedades humanas, nas suas relações com os “de fora”, exerceram e exercem a troca sob várias modalidades: da troca pacífica e concertada por acordos – à guerra (que é uma modalidade de troca violenta).

Estas fronteiras culturais e simbólicas, por sua vez, são *materializadas* em um espaço – um pedaço da floresta, da savana, da cidade ou do bairro – *por meio de marcas físicas e geográficas* (uma cerca, um rio, um divisor de águas, uma rua etc.) ou simbólicas (um ser sobrenatural, uma bandeira etc.). E o “meu” espaço é sempre o lugar da segurança e do conhecido: é o espaço “domesticado”; o espaço do “outro”, ao contrário, é o lugar do desconhecido, da insegurança e do “selvagem”. Dadas tais definições, no limite, até mesmo é possível transformar (simbolicamente) o *outro* (o estranho ou estrangeiro) em “inimigo” e daí em um “bicho” – e até *comestível*, como diria o Tupinambá *Cunhãbebe* (“eu sou um Jaguar e ele – o inimigo tupiniquim – a minha caça”).

Por outro lado, os sistemas de trocas humanas têm como *móvel* um conjunto altamente diversificado – porém finito – de objetos, físicos ou simbólicos (corpos humanos, produtos manufaturados ou espécies animais e vegetais, os ensinamentos de um *xamã* ou um canto ritual). E aqui reside a grande diferença entre os *sistemas de trocas* das sociedades capitalistas ocidentais e as sociedades indígenas: para as primeiras, o móvel *em si* é o que importa, tem a primazia na relação; para estas, ao contrário, o móvel é apenas um pretexto e o que importa é o *outro*. No sistema capitalista de trocas, o *móvel* é uma “mercadoria”, algo com vida própria, *independentemente da relação de troca entre sujeitos* (processo que Marx desvelou e chamou de “fetichismo da mercadoria”): vou ao açougue *não para enfrentar o açougueiro como outro*, mas para adquirir um valor de uso que eu não possuo; a mercadoria é a *finalidade* da minha relação com ele. E ela termina aí (se faço uma dívida, um “fiado”, ela pode continuar e a relação com o sujeito “açougueiro” pode continuar povoando meus sonhos e pensamentos: mas pagando-lhe, a relação se *anula*). Para os agentes envolvidos na troca de mercadorias, o *outro* é tão somente o *obstáculo* ao acesso ao valor de uso que neste momento eu careço: o *outro* enquanto tal é *negado* (Gannotti, 1975). Este é o contexto da “impessoalidade do mercado” como se diz correntemente.

Nas sociedades indígenas, tudo se passa de um modo radicalmente diferente: o objeto é apenas o *móvel* de uma relação que visa unicamente ao *outro* para, por assim dizer, “amarrá-lo” numa relação que também

lhe escapa, porém de modo diferente – porque *já dada*, pois que produzida e determinada pelo sistema de parentesco (que pode ser definido como um conjunto de conceitos atualizados em normas para regularem as trocas dos corpos para a reprodução social de pessoas). O parentesco nas sociedades indígenas, de um modo geral, se constrói sobre uma rede de *dívidas* somente saldáveis em um ciclo que ultrapassa o *aqui e agora* que define a relação mediatizada pela mercadoria no capitalismo; naquelas sociedades, o parentesco se faz e se exerce por uma *memória*. Portanto, as sociedades indígenas estruturam-se também em uma carência, mas não de um “bem”, mas dos *outros* – e ao qual *determinado* grupo de parentes ficará obrigado a *doar* coisas, reais e/ou simbólicas, até que a direção do fluxo se inverta, recompondo o equilíbrio.

Coerente com essa sociologia, muitas sociedades indígenas concebem os seres da natureza como “cunhados” ou “afins” e a recomposição do equilíbrio é colocada de modo similar: participam de uma espécie de “(...) ideologia lavoisieriana na qual nada se perde e tudo se recicla, inclusive a vida e as almas” (Carneiro da Cunha e Almeida, 2001, p. 187). Muito diferentemente de nós ocidentais, os indígenas pensam os seres da natureza como *outros sujeitos* (e não coisas ou mesmo recursos), com poder de ação sobre os humanos e que causam danos se determinadas regras de troca não forem seguidas. Os humanos são apenas os mantenedores deste equilíbrio cosmológico. É este também o sentido estrito do termo sustentado para inúmeras sociedades indígenas¹: para estas, tal equilíbrio é um dado cosmológico e estas sociedades “(...) podem facilmente se enquadrar na categoria de conservacionistas culturais” (Carneiro da Cunha e Almeida, op. cit, p. 188).

Mas há ainda um outro lado da sustentabilidade para as sociedades indígenas e que diz respeito ao *horizonte* do que é, ou pode ser, sustentável em termos estritamente sociológicos e não somente ecológicos. Nós ocidentais pensamos *projetivamente*: para as nossas ações mais mezinhas, fixamos uma meta, pensamos no *adiante*, produzimos uma *idéia* para ser alcançada, traçamos um plano, um projeto, fazemos uma *projeção* em suma. Dentro desta nossa lógica aristotélica, é o próprio *presente* ou o *atual* que é *negado*, do mesmo modo como a *presença do outro é negada* na troca de mercadorias. Nas sociedades indígenas, é o presente e o atual que importa; ninguém “pensa” os sistemas de trocas se resolvendo ou recompondo o equilíbrio *mais adiante*. A troca *atual* é apenas o *momento* privilegiado de um processo, por definição, sem fim ou sem finalidade. Não há um *telos* projetado para além da própria relação *atual*. Daí os preconceitos sobre o “imediatismo” dos índios, “que não pensam o ou no futuro”. Os “projetos”

cotidianos dos índios dizem respeito à subsistência e à segurança do círculo mais imediato de “parentes” e cada sociedade indígena define com precisão este círculo. É visando à segurança *atual*, no aqui e agora, deste grupo de parentes que homens e mulheres indígenas agem na sua faina diária no interior da floresta, dos cerrados, da mata atlântica ou alhures. O que não quer dizer que não se pense em um “futuro”; ao contrário, pensa-se e traçam-se planos e projetos até, mas visando a melhora da segurança (a vida enfim) do círculo imediato dos parentes. *Sustentar-se*, portanto, nas sociedades indígenas, significa manter o equilíbrio das trocas com o mundo natural (e sobrenatural) visando à segurança dos parentes mais próximos e repondo, no processo, os estoques de corpos humanos, das almas e dos seres (recursos) “naturais”.

Da não compreensão desta realidade decorre os inúmeros projetos fracassados com sociedades indígenas, porque concebidos dentro da nossa lógica que é também *coletivista*. Geralmente os projetos, inclusive os mais bem intencionados, são concebidos para um “coletivo” (uma “comunidade”, uma “aldeia” ou uma “terra indígena”), um *socius* abstrato e abrangente centrado, via de regra, em proporcionar “bens coletivos”, quando tal realidade é totalmente incompreensível para os índios. Daí também nossa necessidade de produzir um “chefe” (um cacique, um tuxaua) que encarne esse “coletivo” investido, ademais, do poder de representá-lo. Esta realidade sociológica não existe entre as sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul.

A questão que se coloca então seria a de *como* incorporar o ponto de vista indígena sobre o *sustentável* em projetos ou políticas públicas. Em outro texto tentamos definir alguns dos *indicadores* básicos para o chamado *etnodesenvolvimento* das sociedades indígenas: a) aumento populacional com segurança alimentar plenamente atingida; b) aumento do nível de “escolaridade” dos jovens (isto é, meios que lhes facilitem o acesso à informação sobre o “mundo dos brancos”); c) demanda pelas “mercadorias” satisfeita mediante o uso de recursos próprios gerados internamente e com relativa independência das determinações do mercado; d) pleno domínio das relações com o Estado e agências de governo, a ponto das sociedades indígenas definirem o caráter desta relação (*op.cit.*, p. 32). Neste texto indicamos ainda os *pressupostos* que consideramos essenciais para o etnodesenvolvimento: a) segurança territorial; b) usufruto exclusivo dos recursos naturais; c) meios internos assegurados para acesso a mercadorias externas; d) tempo empregado na produção destes meios ajustado ao tempo empregado na subsistência e segurança do núcleo de parentes; e) controle social sobre o nível das necessidades

impostas pelo contato e f) internalização dos benefícios através dos canais internos atuais de circulação e distribuição.

Tais critérios, apesar de genéricos, parecem-nos válidos para o nosso propósito nesta palestra. Contudo, creio ser necessário matizá-los melhor, no quadro da discussão que fizemos acima. Dela deriva que a sustentabilidade, na concepção indígena, como que imporia ao etnodesenvolvimento uma espécie de *imperativo categórico ecológico*: não se poderia pensá-la sem o pressuposto de uma relação equilibrada com os recursos naturais. E existem no Brasil inúmeras sociedades indígenas que, mesmo não fazendo uso de um discurso explicitamente conservacionista, seguem parâmetros *sustentáveis* na reposição de estoques dos chamados recursos naturais.

Por outro lado, algumas sociedades indígenas têm procurado em seus projetos – ou elaborados por terceiros em seus nomes – “*gerar renda através de práticas não-predatórias*”. Mas na verdade a “*depredação*” pode ocorrer até mesmo na confecção de artesanato (um exemplo: uma determinada espécie de molusco, cuja concha é usada na elaboração de adornos por um povo do alto Solimões, encontra-se hoje quase extinta em função do incremento altíssimo da demanda *externa* por estes adornos²). A discussão sobre a reposição dos estoques dos recursos naturais pode ultrapassar, portanto, as cosmologias do equilíbrio da natureza (Carneiro da Cunha e Almeida, *op. cit.*, p. 188) e, logo, uma discussão com os índios sobre o assunto se impõe. Assim, um projeto de piscicultura (com espécies nativas) no alto Rio Negro foi estabelecido exatamente porque os povos indígenas da região vinham a muito discutindo a sua própria sobrepesca como *causa* da redução dos estoques pesqueiros.

As pressões externas do mercado sobre as sociedades indígenas também induzem a práticas predatórias, como o exemplo do caramujo acima ilustra. “As sociedades tradicionais (podem) ter explorado o ambiente de forma sustentável no passado (mas) as populações de fronteira com as quais interagem irão influenciá-las com estratégias míopes de uso dos recursos. Na ausência de instituições adequadas e pouca informação sobre oportunidades alternativas, a anomia iria dissolver moralmente os grupos sociais, à medida que jovens com espírito empresarial entrassem em conflito com os antigos costumes e com valores de reciprocidade” (Carneiro da Cunha e Almeida, *op. cit.*, p. 188). Um exemplo que ilustra essa assertiva, em toda sua extensão, deu-se com os *Apyteréwa*, grupo tupi-guarani do sul do Pará contatado no final dos anos 1970, jovens indígenas seduzidos por madeireiros (de quem eram “fiscais”), passaram a exibirem-se na aldeia com roupas extravagantes, armas, *microsystems* e motocicletas enquanto os mais velhos, nus, viviam à margem deste surto de “modernidade”.

Esse risco ainda é enorme para muitas sociedades indígenas e não cremos que o acesso a “*oportunidades alternativas*”, por si só, seja suficiente para levantar uma barragem sólida a esse tipo de sedução do “mercado”. Pensamos que nestes casos é preciso lançar mão de medidas legais para reduzir tal “sedução” àquilo que realmente é: um *crime* que como tal deve ser coibido pelo poder público (MPF e FUNAI); é na e pela omissão deste poder que os “sedutores” agem. Mas há, com certeza, outros modos de interação com o “mercado” e que não passa necessariamente pela superexploração criminosa dos recursos naturais das terras indígenas. Aqui sim as “oportunidades alternativas” devem ser discutidas.

Já indicamos que as sociedades indígenas realizam, em condições normais de equilíbrio, uma espécie de filtragem do que “passa” ou pode passar pelas suas fronteiras. Um item novo é aceito, em geral, porque pode substituir outro similar com vantagens. Tais vantagens vão da eficiência e durabilidade do bem em si ao prestígio que a sua posse pode trazer ao seu detentor. A experimentação neste caso é a regra geral. Mas o *uso específico* que lhe é dado por uma determinada sociedade indígena é em geral *outro*; e aqui o famoso exemplo da introdução do machado de ferro em algumas sociedades indígenas amazônicas é ilustrativo: pensava-se (segundo nossos parâmetros) que com a sua posse os índios passariam a aumentar a área de plantio, em função da sua eficiência em relação ao machado de pedra; mas o que se viu não foi isso: continuaram derrubando a mesma área para o plantio com *menos tempo de trabalho* – o tempo excedente sendo utilizado no lazer, nos rituais e festas, caçadas por territórios mais distantes, ou mesmo a guerra contra seus inimigos imediatos. Ainda como ilustração do tema, constatou-se que, quando um povo indígena do Acre se livrou dos seus “patrões”, diminuíram a produção de borracha – quando se poderia esperar que produzissem mais, porque agora não seriam mais roubados no preço e na “quebra”; simplesmente ajustaram a produção ao tempo necessário para a obtenção dos “bens de aviamento” (mercadorias industrializadas) carecidos por sua família.

Verificamos, portanto, a partir destes exemplos (e há inúmeros outros) que as induções do mercado, as sociedades indígenas respondem não automaticamente, mas realizando uma triagem do que podem absorver tendo por parâmetros o *tempo* interno, sociologicamente determinado, e a *segurança do grupo de parentes*: as pessoas indígenas não pensam estar produzindo para o mercado, mas para o sustento dos seus parentes imediatos. De outra parte, este “mercado” hoje é uma realidade para a quase totalidade das sociedades indígenas e com o qual interagem cotidianamente³ e são pouquíssimas aquelas sociedades indígenas ainda

não perturbadas por ele (a FUNAI conta apenas 15 povos indígenas em situação de isolamento: algo como 13 pequenas frações – por vezes apenas dois ou três ou mesmo um – de outrora “povos” escondendo-se como podem, e até onde podem).

Constatamos ainda que na interação entre as sociedades indígenas e a economia regional o que tem prevalecido é a *unilateralidade* da relação com o mercado: é este que impõe às sociedades indígenas *o que* transacionar. Esforços para alterar esta assimetria, sobretudo na Amazônia indígena, vêm sendo feitos, como a invenção e elaboração dos “produtos da floresta” ambientalmente corretos (e são vários os exemplos). Aqui o importante é saber se a sua produção, apesar de *ecologicamente* correta, não se sobrepõe ao *sociologicamente* correto (ao uso do tempo interno e à segurança familiar).

O chamado etnodesenvolvimento não pressupõe, por outro lado, o isolamento da economia regional ou mesmo central: os povos indígenas isolados na Amazônia podem assim permanecer por muitos e muito anos; mas a discussão sobre a regulação do acesso aos recursos genéticos e ao conhecimento indígena associado à biodiversidade, por exemplo, os afetará diretamente, independentemente da sua “vontade”. As regras de cautela frente ao mercado permanecem as mesmas para etnodesenvolvimento de qualquer sociedade indígena: olhar a distribuição do tempo, se o mercado o afeta e como; atentar para a repartição dos benefícios, se o foco permanece sobre o sustento do grupo familiar imediato⁴. Sabemos, por outro lado, que o grau de afecção da sociedade indígena pelo mercado é diretamente proporcional ao grau de *auto-estima* de uma determinada sociedade indígena: situações de anomia certamente favorecem em muito a quebra das cautelas acima mencionadas.

2 Os equívocos dos projetos governamentais: “o que é bom para nós é para bom para eles?”

De posse dos conceitos acima expostos, podemos examinar, ainda que de uma maneira ampla e sumária, o porquê do contumaz fracasso dos projetos governamentais para os povos e sociedades indígenas no Brasil. Vejamos:

- 1) o nosso ponto de vista sobre o que é “bem estar” ou “lazer” não coincide com aquele dos indígenas; somente as sociedades que têm no trabalho sua razão de ser podem projetar o “lazer” como uma espécie de compensação. As sociedades indígenas não vêm o “trabalho” ou o “lazer” como momentos separados de um processo chamado “ganhar a vida”;

aqui a vida é dada (é efetivamente uma dádiva). A famigerada “preguiça inata” reputada aos índios deriva disso: eles não vêem o “trabalho” como obrigação (ou punição, como os calvinistas nos inculcaram), mas como um fato da vida como outros tantos outros;

- 2) nas sociedades indígenas a acumulação individual provoca a inveja e isso não é bom para o equilíbrio das relações interpessoais; todas elas punem, de vários modos (e com acusações de feitiçaria, no mais das vezes) o entesouramento individual – que é assim *desvalorizado*, ao contrário do que ocorre nas nossas sociedades capitalistas;
- 3) este contexto social valoriza a igualdade dos seus integrantes: todos têm o direito a tudo aquilo que os outros membros dispõem porque são *iguais* entre si e aquilo que uma pessoa *pode* ter *deve* ser acessível a todos os outros (mas ninguém reclama se alguém possuir um carro ou algumas cabeças de gado: em geral, sentem pena dele pelo esforço supérfluo despendido para manter tais bens);
- 4) disto tudo deriva uma plena liberdade individual, com restrições tão somente nos casos em que a liberdade de agir do indivíduo põe em risco a segurança de determinada sociedade ou aldeia (isto é, dos grupos familiares que a integram); daí o sem-sentido dos “chefes” e da “chefia” enquanto encarnação de um *socius* totalizante e totalitário e, como tal, fonte de toda repressão (quando a segurança é posta em cheque, o grupo familiar, se solidário ao seu parente, pode deixar a aldeia e tentar estabelecer-se em outra – ou vai viver fora do *socius*, isolada, até que a acusação caia no esquecimento);
- 5) nas sociedades indígenas sul-americanas, todas as pessoas têm liberdade de “programarem” seu cotidiano independentemente dos seus pares ou outros membros do grupo; ele busca suprir as necessidades imediatas de seu grupo de parentes próximos – apenas quando estas necessidades estão satisfeitas é que ele pode atender o círculo maior dos outros parentes – e ninguém vai contra ele por isso, ao contrário;
- 6) assim, no limite, o grupo de parentes próximos (a família elementar ou extensa ou seja qual for o círculo que a sociedade delimita) se comporta como uma unidade independente e que busca a auto-suficiência;
- 7) daí a incompreensão da parte dos agentes dos governos para com a quase total indiferença com que os projetos que visam “atender a todos” são tratados nas sociedades indígenas – e nós estamos sempre dispostos a acusar o “cacique” por isso; porém, como os antropólogos não cansam de enfatizar, as sociedades indígenas sul-americanas são descentradas e não se projetam num “todo” que pode ser encarnado por um “chefe”;

- 8) a força centrípeta que une unidades familiares independentes e auto-suficientes como *ente coletivo* não está *dada* de antemão num todo abstrato; ela é *produzida todo o tempo* na atualização cotidiana das diferenças entre um “nós” e um “eles”, feita em geral pelos mais velhos, e que visa a enfatizar “como nós somos mais bonitos do que eles”, ou “como nosso modo de ser deve ser observado” porque “é assim que devemos viver” como falam os velhos Kaiowá;
- 9) o “cacicado” tal como observado hoje entre as sociedades indígenas do Mato Grosso do Sul foi uma imposição do contato das sociedades Guarani, Kaiowá e Terena com as estruturas colonialistas do extinto SPI para fazê-los sentir, no corpo como indivíduos e no território como *socius*, que viviam “por concessão” e assim se submeterem às formas de um poder externo onipresente;
- 10) hoje todas as aldeias “precisam” de um cacique formal porque só assim nós podemos interagir com estas sociedades (sempre à nossa maneira); mas os indígenas não “precisam” destes chefes da mesma maneira – daí o constante rodízio nestas chefias, ou então sua perenização em princípios também exógenos (as eleições de hoje); outros casos de perenização do cacique estão vinculados à sabedoria individual em como se equilibrar entre os seus e estes *outros* que não se cansam de os perturbar com suas demandas;
- 11) as nossas políticas públicas para com os povos indígenas ou são como-distas ao extremo – isto é, não se dão ao trabalho de discutir as demandas, começando com um “o que vocês querem?” totalmente irreal (já que, se for levar a sério – e os índios não levam – as respostas são, pela ordem e invariavelmente, “terra”, “respeito”, “poder de falar e ser ouvido”); ou são, ao contrário, de um extremo rigor quando se trata de repassar aos povos indígenas “sua ajuda” e “seus recursos” (sejam tratores, combustíveis, sementes ou escolas) – lhes impondo sempre as regras de uso destes recursos (daí os inúmeros cursos de “capacitação” para usos destes recursos a que são submetidos);
- 12) por outro lado, quando se trata conversar sobre as legítimas demandas das sociedades indígenas, os agentes públicos ou são cínicos ou escapistas, o que as obriga a impô-las na pressão – e aí tratam seus líderes ou porta vozes como “irrealistas”, “intransigentes” ou ainda “impatriotas”;
- 13) as nossas políticas públicas visam sempre impor para as sociedades indígenas as metas de inclusão social *individual* da nossa própria sociedade; é sempre no elogio do esforço individual que aquelas políticas se dão;

- 14) assim, por exemplo, o discurso da escola “indígena” como fator de “integração nacional” e de ascensão social ao “nosso mundo” tem sido legitimado pelo sucesso de uns poucos estudantes indígenas; em suma, a escola é oferecida às pessoas indígenas como “a” possibilidade de se “incluírem” na sociedade nacional, abandonando com o passar do tempo o seu modo próprio de ser e viver; os anseios individuais, ainda que legítimos, de alguns estudantes indígenas contudo não podem ser resumidos enquanto aspirações dos *entes coletivos* que são as sociedades indígenas;
- 15) a insistência na inclusão individual é o modo que o poder público age para desconstituir ou reconhecer as sociedades indígenas como *povos* que são – e o são pela própria definição ocidental: partilham uma língua e uma cultura, definem regras internas de direito e obrigações para seus cidadãos e dispõem de uma base territorial pela qual lutam, definindo e defendendo suas fronteiras.

Apêndices

a) As experiências do CTI entre os Terena de Cachoeirinha

Os Terena somam hoje uma população de cerca de 15 mil pessoas, com um território fragmentado em pequenas áreas distribuídas por aproximadamente seis municípios do centro-oeste do Estado de Mato Grosso do Sul. Pertencem ao tronco lingüístico Aruaque e são grandes agricultores.

A progressiva redução de seu território tradicional impulsionada de forma drástica após 1870, com o fim da guerra com o Paraguai e a consolidação do domínio brasileiro sobre a região – transformou os Terena em fornecedores de mão-de-obra para os latifúndios. A demarcação de pequenas “ilhas” de terra cercadas por fazendas, no início do século passado, ainda que lhes garantisse um espaço mínimo para a sobrevivência enquanto grupo diferenciado, não alterou o quadro de subordinação dos Terena aos fazendeiros da região. Sob a administração “protetora” do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que desenvolveu uma série de mecanismos que impossibilitavam a geração de excedentes agrícolas comercializáveis pelas comunidades, as áreas Terena tornaram-se reservas de reprodução de mão-de-obra. O controle do mercado de mão-de-obra pela oligarquia local, mantendo baixa a remuneração pelo trabalho indígena, fecha o círculo da dependência econômica dos Terena.

Essa situação objetiva de dependência econômica tem como suporte ideológico todo um discurso e uma prática impostos para mostrar aos

Terena que “dentro da área indígena não há futuro”. Esse discurso ainda é aceito por muitos Terena. A exigüidade de terras agricultáveis reservadas às comunidades, somada a uma estratégia de crescimento demográfico como meio de preservação do grupo (o índice de crescimento populacional na área de Cachoeirinha, por exemplo, é três vezes maior que a média do Estado de Mato Grosso do Sul) propicia um intenso movimento em direção à periferia das cidades, de maneira especial à capital do Estado, Campo Grande, onde engrossam a massa de sub-empregados.

Em meados da década de 1970, no quadro da política desenvolvimentista da ditadura militar, ocorreu uma mudança no rumo das ações do Estado brasileiro em relação aos Terena, com a imposição, pela Funai, da chamada “revolução verde”. Oferecendo uma possível “inserção no mercado” aos agricultores Terena, a “revolução verde” agravou ainda mais sua situação de dependência: as comunidades localizadas no município de Miranda, por exemplo, perderam praticamente toda a variedade de sementes nativas cuidadosamente guardadas até então.

A situação atual

A intensificação da exploração da mão-de-obra indígena pelas destilarias de álcool vem gerando problemas cada vez maiores para as comunidades Terena de Miranda. Aproximadamente 80% da população masculina adulta de Cachoeirinha depende do trabalho externo – basicamente nas destilarias – para sua subsistência. E a porcentagem se repete nas demais áreas indígenas de Miranda: na minúscula e degradada área de Pílade Rebuá o número talvez se aproxime dos 100%.

Essa situação vem propiciando o surgimento de uma nova categoria social entre os Terena: um grande número de rapazes com mais de vinte anos, que ainda não se casaram – casar-se significaria ter que assumir uma roça e também a de seu sogro, significaria consolidar os vínculos com a terra Terena, um lugar “sem futuro” por excelência – e que têm como única ocupação a *changa* (trabalho periódico nas destilarias). O crescimento do índice de violência no interior de algumas áreas indígenas é apenas a conseqüência mais óbvia dessa exploração intensiva do trabalho indígena pelas destilarias. Por outro lado, a constatação de que a maioria dos (poucos) jovens que conseguiram estudar até o 2º grau integra a legião de “changueiros” faz ir por água abaixo todas as expectativas colocadas pelos Terena na escola formal como instrumento de ascensão individual no mundo do branco (e, conseqüentemente, de um desaldeamento mais “seguro”).

De outro lado, a presença de cerrados e matas ciliares em Cachoeirinha é de importância fundamental, considerando-se que esta área indígena encontra-se numa região dominada por grandes fazendas de gado – Cachoeirinha é um oásis cercado de pastos por todos os lados. Entre a população regional, e em especial entre os políticos locais, mantém-se a idéia de que desmatamento é “desenvolvimento”, ocorrendo uma forte pressão para que as reservas naturais dos Terena sejam derrubadas. A existência de áreas preservadas em Cachoeirinha vem servindo, inclusive, como argumento para que o poder local impeça a discussão sobre a ampliação do território Terena, já que “a área não está totalmente ocupada”.

A convicção de que a forma *diferenciada* de utilizar o território é a maior riqueza dos Terena, a garantia de sua sobrevivência como grupo diferenciado, é a base sobre a qual a Aiteca se constituiu. Em 1996 a Aiteca, juntamente com a Associação dos Professores Terena de Miranda-Aprotem – contando com a assessoria do Centro de Trabalho Indigenista-CTI – deu início a um trabalho com os jovens das comunidades da área cujo objetivo é a busca de meios que ajudem a fixar esses jovens na área indígena, impedindo, desta forma, o trabalho nas usinas e o desaldeamento, criando alternativas de geração de renda no interior da área.

b) O trabalho CTI com os Terena de Miranda

A partir de 1981 o CTI passou a trabalhar com as aldeias da Reserva de Cachoeirinha (2.600 ha, 3.500 habitantes) – uma das três áreas reservadas pelo Estado do Mato Grosso aos Terena do município de Miranda (as outras duas são Pílad Rebuá e Lalima, com 117 e 3.200 ha, respectivamente). Apesar de todas as adversidades, os moradores das cinco aldeias localizadas no interior de Cachoeirinha – como ocorre nas demais áreas Terena e sempre quando as condições mínimas para tal ocorram – seguem sendo exímios agricultores, nutrindo uma verdadeira “paixão” por suas roças. Essa característica tão forte do *ethos* Terena tem servido de ponto de partida para as ações do CTI na Cachoeirinha – cuja preocupação central é buscar e possibilitar opções de subsistência no interior da própria área indígena, criando alternativas ao trabalho periódico nas destilarias de álcool e ao desaldeamento.

Nesse primeiro momento, o CTI contribuiu com a criação dos “grupos de roça” da Associação Grupo Individual (AGI), uma primeira experiência de organização autônoma Terena, que em 1989 viria a institucionalizar-se com o nome de Associação Indígena Terena de Cachoeirinha (Aiteca). No

ato de fundação da Aiteca, seu associados assumiram formalmente o compromisso de fazer da Área Indígena o lugar de futuro das novas gerações. Transformar a reserva indígena “no lugar de futuro das novas gerações” colocava-se como uma luta com duas frentes: a ampliação do território e a melhoria das condições de trabalho em seu interior. Atuar nestas duas “frentes” complementares continua sendo um pressuposto básico para a criação de melhores condições de subsistência para as comunidades Terena. No entanto, o CTI teve, no decorrer de sua presença junto aos Terena, que privilegiar uma ou outra frente, de acordo com as condições objetivas que se apresentavam em dado momento. Dessa forma, a luta política pelo reconhecimento da terra indígena tradicional, primeiramente por via da reforma agrária, esteve durante certo tempo como um dos enfoques principais do trabalho. Diante das manobras da oligarquia local no sentido de inviabilizar, junto a FUNAI, o reconhecimento do território tradicional dos Terena de Cachoeirinha durante 17 anos (de 1982 a 1999), centramos nossos esforços nas roças – e nas conseqüências políticas internas que tal investimento acarretava – e acarretou positivamente.

A partir de então a questão da produtividade foi retomada com maior ênfase, com a colaboração de alguns agrônomos-ecologistas do Estado de São Paulo. A compatibilidade entre os conceitos de agricultura regenerativa ou ecológica utilizados por esses agrônomos e as técnicas agrícolas tradicionais Terena possibilitaram um importante diálogo no sentido de se buscar reverter as regras da revolução verde imposta aos agricultores – ainda que o trator tenha sido praticamente a única “contribuição” da revolução verde realmente incorporada pelos Terena, sendo a perda das sementes nativas, substituídas por espécies exóticas impostas por influência externa trouxe conseqüências bastante negativas para a própria produtividade das lavouras. Tratava-se, agora, de inverter a situação, impondo ao mundo do branco um produto diferenciado.

Com recursos do Fundo Nacional do Meio Ambiente (FNMA) possibilitaram, a partir de 1990, a implementação de um Programa de Agrossilvicultura entre os Terena, com a introdução de técnicas de adubação verde, e de rotação e consorciação de culturas. Esses recursos também possibilitaram a construção da sede da Aiteca e de um depósito de máquinas e implementos agrícolas. Constava, ainda, no Programa de Agrossilvicultura, a introdução de culturas permanentes, o que não se concretizou devido à insuficiência dos recursos. A falta de recursos também impediu a continuidade das atividades iniciadas.

A brusca diminuição dos recursos que garantiam o desenvolvimento do Programa coincidiu com a eleição de um novo diretor-presidente para

a Aiteca – que posteriormente também tornou-se cacique de Cachoeirinha – que passou a dar à associação um direcionamento distinto das propostas que a haviam guiado desde a época da AGI. Em 1994 as discussões relativas a alternativas de subsistência e desenvolvimento sustentado encaminhadas pelo CTI junto à Aiteca foram temporariamente suspensas.

Contudo o afastamento (temporário) das atividades mais diretamente relacionadas à subsistência da população de Cachoeirinha não representou o fim do trabalho do CTI com os Terena de Miranda. Por meio de seu Programa de Educação e de recursos da Fundação Florestas Tropicais da Noruega, o CTI manteve o acompanhamento que vinha prestando às escolas das aldeias e aos professores Terena desde 1986. A oficialização, em 1994, da Associação dos Professores Terena de Miranda (Aprotem), que a partir de 1995 passou a representar os professores Terena não só da Área Indígena de Cachoeirinha, mas também os de Pílad Rebuá e de Lalima, estendeu a atuação do Programa de Educação do CTI, a essas outras duas áreas Terena. O Programa de Educação manteve os vínculos entre o CTI e a Aiteca, a partir de 1994, pela manutenção da vídeo-biblioteca instalada em sua sede e da inclusão de representantes da associação nas atividades desenvolvidas com os professores.

No segundo semestre de 1996 o Programa Educação do CTI, com o apoio da Aiteca e da Aprotem, contando também com a colaboração de um engenheiro florestal, deu início a uma série de oficinas destinadas a jovens de três aldeias da AI Cachoeirinha e de Moreira e Passarinho, as duas aldeias da AI Pílad Rebuá. O objetivo dessas oficinas era desvendar o processo de elaboração de projetos, tendo como objeto principal questões ambientais das áreas indígenas de origem dos participantes. A palavra “projeto” há tempos foi incorporada ao discurso cotidiano dos Terena, ainda que seu real significado permanecesse como um mistério. Propiciar o acesso dos jovens às noções básicas de elaboração e encaminhamento de projetos poderia ser de grande utilidade às associações das diversas aldeias, ainda que fosse apenas para que estas assumissem um papel menos passivo diante das propostas de intervenção sobre seus territórios.

No decorrer dos doze meses nos quais se desenvolveram as atividades das oficinas, o Programa de Educação pôde definir melhor o direcionamento a ser dado às atividades com os jovens. Para que pudéssemos pensar em um futuro diferente para aqueles jovens – e conseqüentemente para as escolas das aldeias e seus alunos, razão principal do apoio da Aprotem à iniciativa das oficinas – as atividades futuras teriam que deslocar seu enfoque. A questão do território Terena e seus recursos naturais, que durante as oficinas aparecia de forma fragmentada e descontextualizada,

apenas como objeto de exercícios para a elaboração de projetos hipotéticos, teria que se tornar o eixo central de todas as discussões e atividades. A “questão dos jovens” está diretamente ligada à criação de uma escola que realmente esteja a serviço dos interesses dos Terena, que por sua vez não pode ser desvinculada da construção da autonomia econômica e política dos Terena. O ponto para o qual convergiriam todas essas questões teria que ser o próprio território Terena, suas limitações e possibilidades.

Entre o final de novembro e o início de dezembro de 1997 foi realizado na sede da Aiteca um curso de educação ambiental voltado para os jovens das comunidades de Cachoeirinha e da Área Indígena Pílad Rebuá, ministrado por técnicos do CTI, contando com recursos do Ministério da Educação. Durante o curso foi iniciado um mapeamento dos recursos naturais de Cachoeirinha e os participantes tiveram um primeiro contato com a prática de viveiros de mudas de espécies nativas e exóticas existentes na área indígena e com a preparação de composto orgânico. Foram também realizadas aulas teóricas cujo conteúdo envolvia noções básicas de conceitos como ecologia, biodiversidade e desenvolvimento sustentável, propiciando um encontro entre os conhecimentos Terena e ocidental sobre esses temas. A idéia básica do trabalho foi mostrar àqueles jovens que o “mundo do branco” vem buscando, cada vez mais, alternativas que substituam as formas de exploração dos recursos naturais utilizadas nas fazendas daquela região – que são constantemente impostas aos Terena como símbolo da “superioridade branca” – e que também é possível a melhoria da qualidade de vida das comunidades por meio da preservação e utilização sustentada dos cerrados e matas ciliares de seu território.

O resultado mais importante desta etapa do trabalho, no entanto, foi o início de um mapeamento dos recursos naturais de Cachoeirinha, algo fundamental para que se possa pensar em possibilidades de utilização não predatória destes recursos pelos Terena. No que se refere à biodiversidade, Cachoeirinha é o oposto de Pílad Rebuá, onde também foi iniciado um mapeamento e o nível de degradação ambiental se encontra num estágio alarmante: apesar da pouca terra disponível em Cachoeirinha para a abertura de novas roças e da pressão externa para que os Terena introduzam em sua área as práticas predatórias utilizadas pelos regionais (“vendidas” como “modernas” ou “culturalmente superiores”), naquela área encontram-se algumas das poucas reservas consideráveis de cerrado e mata ciliar da região, consideradas, pelos mais velhos das comunidades, essenciais para a sobrevivência dos Terena. Essa situação de Cachoeirinha contrasta com o entorno da área indígena,

dominado pelas pastagens degradadas dos estabelecimentos agropecuários. Este mapeamento, que ainda deve ser aprofundado, oferece subsídios para ações que vão desde a elaboração de materiais didáticos e propostas curriculares específicos para as escolas Terena até definição das formas mais viáveis de exploração sustentada dos recursos da Área Indígena e o controle efetivo desses recursos pelos Terena.

Um desdobramento natural das atividades desenvolvidas com os jovens foi a proposta de se criar um centro de capacitação e pesquisa na Aiteca, onde técnicas de manejo do cerrado seriam ensinadas/adaptadas/desenvolvidas e utilizadas nas roças dos associados. Esta proposta surgiu num momento bastante favorável, com a posse de um novo diretor-presidente e de um novo cacique de Cachoeirinha, muito mais comprometidos com as idéias originais da Aiteca. As metas buscadas eram as seguintes:

- Discutir o conhecimento agrícola tradicional Terena e sua compatibilidade com conceitos como “desenvolvimento sustentado”, valorizando o *ethos* do povo como forma de se contrapor à caracterização das práticas agrícolas Terena como “culturalmente inferiores” constantemente imposta pelos regionais e agentes do Estado.
- Apresentar os dilemas enfrentados pelos agricultores Terena - como a incompatibilidade entre as exigências das variedades exóticas introduzidas e as técnicas tradicionais de plantio, adaptadas a outras variedades;
- Fomentar o intercâmbio de experiências na área da agrossilvicultura e manejo florestal;
- Estabelecer formas de recuperação de recursos genéticos perdidos ou em vias de desaparecimento;
- Traçar propostas de intervenção em ambientes degradados;
- Discutir estratégias de inserção da produção indígena no mercado.

Posteriormente, entre 2001 e 2003 com o apoio do Gef/Pnud na linha de financiamento de Pequenos Projetos, o CTI e a Aiteca implantaram um viveiro em uma área com 1500 metros quadrados, com a capacitação de quatro jovens indicados pelos associados. O viveiro, além de fornecer mudas para a recomposição de áreas degradadas com espécies lenhosas necessárias para a queima da cerâmica (atividade complementar de renda para muitas famílias, além de constituir na arte principal das mulheres Terena), tem sido utilizado como centro de formação para outros jovens e de visitação de crianças do ciclo básico. Este projeto teve seqüencia nos anos seguintes, com o mesmo apoio, em um projeto agora voltado mais para as mulheres e chamado sugestivamente de “A Arte nos Quintais dos Terena”.

Notas

¹ Estes modos diversos de compreensão da “mercadoria” e dos seres naturais produziram, podemos imaginar, choques culturais tremendos e exercícios intelectuais, por parte dos índios, para classificar esse *Outro e suas mercadorias* nos seus sistemas cosmológicos. As sociedades indígenas amazônicas, especialmente aquelas que foram atraídas ao “contato” por esse Outro mediante mercadorias oferecidas como brindes, sobretudo nos anos 1960 e 70, demonstram, nos seus mitos modernos, as contradições inerentes a estas alterações na essência da *mercadoria* e daquele que a produz (o “branco”): de *brinde aparentemente inesgotável*, em poucos anos passaria a representar, para eles, uma *necessidade imperiosa* – e a cujo acesso o antigo *doador universal* impõe agora os seus próprios meios para consegui-lo: o dinheiro ou seu equivalente, o *trabalho*. É quando se passa a exigir a eles, como contrapartida para a troca, um “bem natural” (castanha, borracha, ouro, árvores, peles de animais ou mesmo animais mortos).

² Mas por outro lado esse povo revelou uma grande criatividade ao suprir a carência do molusco utilizando-se de um plástico rígido barato para fazer o mesmo adorno e cobrando o mesmo preço, “tapeando” o mercado...

³ A renda monetária provinda dos velhos indígenas aposentados, dos jovens agentes de saúde da FUNASA, da venda de artesanato etc. chega a ser fundamental para a economia dos pequenos municípios vizinhos às terras indígenas.

⁴ Os Gavião-Parcatejê, grupo Timbira do sul do Pará, que já produziram para o mercado castanha-do-pará e mogno, hoje produzem carne, arroz e até soja; mas o controle sobre o tempo – sobre quanto e como produzir – e a distribuição dos benefícios para os membros da “comunidade” é determinada pelas regras socioculturais internas; o “lucro” é todo investido em rituais do grupo e em viagens para assistirem aos rituais de outros povos Timbira. Pode não ser, aparentemente, o melhor “modelo” de etnodesenvolvimento; mas a auto-estima deste povo quase dado como extinto nos anos 1960 foi recuperada nessa sua *afirmação* perante o “mercado”.

Referências

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CAPOBIANCO, João P. *et al.* (Orgs.). *Biodiversidade na Amazônia brasileira*. São Paulo: ISA-Estação Liberdade, 2001.

GIANOTTI, José Arthur. O Ardil do trabalho. *Seleções CEBRAP 2*. São Paulo: Brasiliense, 1975.

Recebido em 09 de junho de 2005.

Aprovado para publicação em 01 de julho de 2005.